

Δαίμων. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 47, 2009, 107-122
ISSN: 1130-0507

E. Dussel: filosofía de la liberación y diálogo intercultural

E. Dussel: philosophy of liberation and intercultural dialogue

TOMÁS MIRANDA ALONSO*

Resumen: E. Dussel construye una ética comprometida con la liberación de las víctimas de un sistema-mundo cada vez más global. En este trabajo se ponen de manifiesto las aportaciones que esta ética de la liberación hace al proyecto de un diálogo intercultural, tan necesario en nuestros días. Este diálogo ha de comenzar con una crítica de la razón moderna, eurocéntrica y violenta, y ha de basarse en una racionalidad «transmoderna», la cual tiene como punto de partida la afirmación y el reconocimiento de la razón del Otro excluido.

Palabras claves: filosofía de la liberación; ética; filosofía política; justicia; diálogo; racionalidad; eurocentrismo; modernidad; postmodernidad; sistema-mundo.

Abstract: E. Dussel builds an ethics involved in the liberation of the victims of a world-system increasingly global. In this paper the contributions that this ethics of liberation does to the necessary project of an intercultural dialogue are studied. This dialogue must begin with a critic of modern reason, which is eurocentric and violent, and it has to be based on a «transmodern» rationality, whose starting point is the affirmation and the recognition of the reason of the Other (the excluded human being).

Key words: philosophy of liberation; ethics; political philosophy; justice; dialogue; rationality; eurocentrism; modernity; postmodernity; world-system.

1. Contexto de la filosofía de la liberación¹

La Filosofía de la Liberación surge junto a otros movimientos liberacionistas, como la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido y la teología de la liberación, en América Latina a finales de los años sesenta, en el contexto del despertar político y cultural que se produce en aquellos momentos. La Filosofía de la Liberación no nace como intento de concretización de un discurso filosófico, sino como exigencia concreta de una práctica de liberación, la cual necesitaba un discurso teórico que fuese capaz de aportar las categorías necesarias para entender dicha praxis.

Fecha de recepción: 13 enero 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

* Dirección: Facultad de Humanidades (Universidad de Castilla-La Mancha), Edificio Benjamín Palencia, Campus Universitario S/N; 02071 Albacete. Tomas.Miranda@uclm.es
Catedrático de Filosofía en el IES «Amparo Sanz» (Albacete). Libros recientes: *Arquitectura de la mente según Noam Chomsk*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 2005; *Arguments: un curs introductori a la filosofia*, València, Universitat de València, 2008.

1 C. Beorlegui, «Corrientes actuales de la filosofía de la liberación», en *Diálogo filosófico*, 2006, mayo/agosto nº 65, pp. 196-223.

Los tres focos originarios de donde surge este movimiento son el peruano, aglutinado en torno a Augusto Salazar Bondy, el mexicano, de Leopoldo Zea, y un grupo de filósofos jóvenes argentinos, que va a ser el más activo². El movimiento se fue configurando académicamente en diversos congresos y en 1973 el grupo de filósofos argentinos, al que pertenece E. Dussel, edita un libro colectivo³ en cuya solapa publican un Manifiesto firmado por todos ellos. En 1975 se celebra el Encuentro de Filosofía de Morelia (México) y el movimiento empieza a extenderse por el resto de países latinoamericanos. El movimiento de la Filosofía de la Liberación fue dando lugar a diferentes escuelas o corrientes, que discrepaban en metodología y en el modo de entender el sujeto de la liberación, en el objeto final de ésta, así como en la fundamentación filosófica de cada propuesta⁴. A pesar de sus diferencias, todas estas corrientes compartían unas características comunes, que, a juicio de Carlos Beorlegui, son⁵:

- a. Considerar como punto de partida la pobreza y la dependencia de Latinoamérica y, en general, del Tercer Mundo.
- b. Entender la actividad filosófica como análisis y conceptualización de la realidad de dominación y dependencia en que se encuentra el pueblo latinoamericano y las masas de pobres que, literalmente, no pueden vivir.
- c. Esta dimensión teórica de la filosofía debe acompañar e iluminar la praxis liberadora, que tiene concreciones políticas, sociales e incluso de resistencia revolucionaria frente a las dictaduras.

Treinta años después del célebre Manifiesto de 1973 importantes representantes de la Filosofía de la Liberación se reúnen en Río Cuarto (Argentina) para analizar la actualidad que pudiera seguir teniendo este movimiento después de las grandes transformaciones y cambios producidos en el mundo durante las tres últimas décadas, y concluyen que es necesario una renovada Filosofía de la Liberación que continúe dando respuesta a los desafíos actuales y siga buscando modos de transformación de este mundo con la esperanza de que otro distinto es posible. Como conclusión de esta reunión, diez de los supervivientes del Manifiesto de 1973 firmaron otro documento, conocido como el *Manifiesto del Río Cuarto*⁶. Las situaciones frente a las que surgió en su día la Filosofía de la Liberación se han agravado, la situación de dependencia de los países del Tercer Mundo ha aumentado y la marginación y exclusión en la que se encuentran sectores cada vez mayores de la población mundial se han incrementado, por lo tanto sigue teniendo pleno sentido la intencionalidad liberadora inicial, «a condición de reelaborar el diagnóstico al que respondía y de reconceptualizar los instrumentos teóricos y los complejos argumentales en los que se trabajó»⁷.

2 C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.

3 VV. AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1973.

4 H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.

5 C. Beorlegui, «Corrientes actuales de la filosofía de la liberación», op. cit. p. 200.

6 <http://www.afyl.org/manifiesto-rio-cuarto.html>

7 H. Cerutti, «Vigencia de un filosofar para la liberación», en *Diálogo filosófico*, mayo/agosto 2006, n° 65, pp. 253-260, p. 258.

Enrique Dussel nace en 1934 en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia de Mendoza en Argentina. Estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, donde como dirigente de movimientos universitarios participa en las huelgas que se realizaron en 1954 contra Perón, motivo por el cual estuvo preso junto a otros compañeros. Acabada la licenciatura consigue una beca y se marcha en 1957 a hacer el doctorado a la Universidad Central de Madrid, donde tiene como profesores a Aranguren, Laín Entralgo, Julián Marías y Millán Puelles. En el verano de aquel año viaja por Europa y por el próximo Oriente, llegando a Israel, donde trabaja en una cooperativa árabe. Las vivencias de este viaje y el descubrimiento de la pobreza y marginación de la gente que vive en la periferia del Tercer Mundo marcarán definitivamente el curso que iba a tomar su investigación filosófica.

Una vez defendida su tesis doctoral regresa a Israel, donde vive los dos años siguientes, trabajando como carpintero y pescador, y donde aprende hebreo y árabe. Sus viajes por Palestina y la experiencia de vida en comunidad con los compañeros árabes despertaron su interés por pensar y hacer la historia de América Latina desde el punto de vista del otro, de los pobres. Pero entonces descubre que no son las categorías griegas las apropiadas para llevar a cabo esta tarea, ya que la filosofía griega habla de la dignidad de los nobles y de la imposibilidad de alcanzar la libertad por parte de los esclavos. Para comprender la historia de América Latina hay que hacerlo desde el paradigma que proporciona Jerusalén, que, a diferencia de Atenas, habla de la dignidad del trabajo y de la posibilidad de la liberación de los pobres. Desde esta experiencia y con estas ideas escribe en 1961 *El humanismo helénico*⁸, y en 1964, *El humanismo semita*⁹, obra en la que se puede ver la influencia de Buber, y en donde el compromiso ético tiene que ver con la entrega del profeta semita comprometido con el Otro –la mujer, la viuda, el extranjero, el pobre– para que pueda vivir y desarrollar su carnalidad.

En 1961 se instala en París, donde descubre el personalismo-fenomenológico de Ricoeur, a cuyos cursos de la Sorbona asiste. Profundiza también en el conocimiento de la fenomenología leyendo a Merleau-Ponty y a Husserl. La pretensión de Dussel en esta época era hacer una fenomenología hermenéutica de la cultura latinoamericana. Se licencia en Estudios de la Religión y se doctora en Historia en la Sorbona.

En 1967 regresa a Argentina y al año siguiente es nombrado profesor de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). Le preocupa en esta época el enfrentamiento asimétrico que se establece entre el mundo amerindio y la modernidad eurocéntrica, en cuyo nombre se produjo la conquista de 1492. Este enfrentamiento desigual que se produce entre una cultura dominante y otra cultura dominada cuestiona el modelo ricoeuriano, válido para la hermenéutica de una cultura, pero inválido para explicar el enfrentamiento asimétrico entre distintas culturas, una dominante y las otras dominadas. Su preocupación consistía en explicar la destrucción del mundo amerindio por la conquista europea en nombre del cristianismo. En esa etapa, previa a la de la filosofía de la liberación propiamente dicha, Dussel, bajo la influencia de Hegel, Husserl, Heidegger y de la fenomenología en general, desarrolla los fundamentos del discurso ontológico en unos seminarios cuyos contenidos se

8 Se publicó en la Editorial Universitaria de Buenos Aires en 1976, y quedó retenida en los almacenes de la editorial hasta 1983 por la censura a que su autor se vio sometido durante la dictadura de Videla.

9 E. Dussel, *El humanismo semita*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

exponen en *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*¹⁰ y en «La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar», trabajo que será incluido en *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*¹¹.

A finales de la década de los sesenta la situación política de Argentina se complica y cada vez es mayor la oposición de las capas populares a la dictadura del general Onganía. Es entonces cuando Dussel oye por primera vez hablar de la «teoría de la dependencia», teoría que establece como causa de la miseria de un sur periférico y empobrecido la explotación a la que se ve sometido por un norte rico y colonizador. Por otro lado, el descubrimiento de *Totalidad e Infinito* de E. Levinas, de quien dice que lo despertó del «sueño ontológico cerrado», va a suponer para él el momento de inflexión desde una ética ontológica a una ética de la liberación. La experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación es el descubrimiento de una subjetividad que se constituye como «señor» que domina a otra subjetividad. El Otro de Levinas es entendido por Dussel como el excluido de un sistema dominante que se presenta como rostro en el indio, en el esclavo, en el niño, en la mujer, en el pobre que grita e interpela desde su corporalidad despojada: «¡Tengo hambre! ¡No me mates! Ten compasión de mí»¹². Otros filósofos, como Marcuse y la escuela de Frankfurt, y los posthegelianos –Schelling, Engels, Bakunin– contribuyeron a politizar la ontología heideggeriana y a superar una época que el mismo Dussel criticará posteriormente como «culturalista», en la medida en que postulaba una visión ingenua, conservadora y apologética de la cultura latinoamericana sin percatarse de la situación de asimetría en la que los sujetos se encontraban (relaciones de dominación entre culturas, entre clases, entre sexos, etc.). Frente a este «culturalismo», del que se retracta en «Más allá del culturalismo»¹³, la Filosofía de la Liberación «descubre un «hambriento» ante un no-pan (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o «un analfabeto» (que no sabe leer) ante un no-texto (que no lo puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse)¹⁴. La ética ontológica en la que trabajaba se convirtió, entonces, en *Para una ética de la liberación latinoamericana*¹⁵, obra de cinco volúmenes que empezó a escribir en 1969 y concluyó en mayo de 1975. Dussel adopta ahora lo que va a ser su método para el estudio de la realidad de América Latina: el método analéctico. El término *analéctico*, acuñado por Juan Carlos Scannonne, significa etimológicamente «más allá (*aná-*) de la dialéctica». Con este término Dussel quiere indicar que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa siempre más allá del horizonte de la totalidad –horizonte ontológico–, y es menester entenderlo desde él mismo, haciendo un esfuerzo hermenéutico por comprender al otro (al pobre, a la víctima de un sistema totalizante) desde él

10 E. Dussel, *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, Mendoza, Ed. Ser y Tiempo (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo), 1972.

11 E. Dussel, Salamanca, Ed. Sígueme, 1974.

12 E. Dussel, «En búsqueda del sentido. Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación», p. 20, artículo autobiográfico publicado en la revista *Anthropos*, en un número dedicado monográficamente a E. Dussel (septiembre/octubre 1998, n° 180, pp. 13-36). También me han sido de gran ayuda los artículos que Mariano Moreno Villa publica en el mismo número titulados «Cronología de Enrique Dussel» (pp. 37 y s.) y «Bibliografía de y sobre Enrique Dussel» (pp. 39-46).

13 *Historia de la iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 34-36.

14 E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 1993, p. 143.

15 E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, (tomos I y II).

mismo. La analéctica constituye el punto de partida de una ética metafísica –superación ya del planteamiento meramente ontológico– de la alteridad, donde se piensa y se acepta al otro como otro, lo cual lleva implícito un planteamiento moral de compromiso con la negación de una totalidad, de un sistema que niega al otro, que le impide vivir¹⁶.

Enseguida fue acusado de «marxista» y, como Sócrates, de «corruptor de la juventud» por escuadrones de extrema derecha, quienes en la noche del dos al tres de octubre de 1973 colocaron una bomba contra él y su familia, atentado que destruyó parte de su casa y de su biblioteca en Mendoza. En 1975 se recrudecen las purgas contra profesores y estudiantes en la Universidad Nacional de Cuyo. Un profesor y una estudiante son asesinados, la dictadura militar clausura la *Revista de Filosofía*, de la que Dussel fue cofundador, sus libros son censurados y guillotizados y, junto con otros profesores, es expulsado de la Universidad¹⁷, comenzando así su exilio en México, hacia donde partirá el 15 de agosto. En 1976 es nombrado profesor de Ética en la Universidad Nacional Autónoma de México y el año siguiente ve la luz su *Filosofía de la liberación*¹⁸. Concluye así su etapa argentina.

A partir de 1976 estrecha los contactos formales con colegas africanos y asiáticos, asistiendo a encuentros celebrados en ambos continentes, lo que le da la oportunidad de conocerlos más profundamente. Enseguida comprende que Levinas era insuficiente para construir una política que, cuestionando la Totalidad vigente, permitiera la construcción de una nueva Totalidad institucional. Su acercamiento sistemático y directo a Carlos Marx, acaecido en México durante la segunda mitad de la década de los setenta, se debió, según nos cuenta¹⁹, por un lado, a la necesidad de hacer una crítica al capitalismo, causa de la creciente pobreza existente en América Latina, y, por otro, a la urgencia que tenía la Filosofía de la Liberación de construir una política y una económica firmes. También pensaba que la lectura directa de Marx serviría para superar el dogmatismo marxista-leninista de los países socialistas y para afianzar, así, la izquierda latinoamericana²⁰. De este modo, Dussel realiza una lectura hermenéutica desde Latinoamérica de Marx para descubrir que el Marx más antropológico y ético no es el del período de juventud, sino el de *El Capital*. Después de un minucioso y sistemático estudio de los textos marxianos descubre la gran semejanza existente entre el pensamiento de Marx y el de la Filosofía de la Liberación. El fruto de este trabajo se recoge en *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*²¹; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*²²; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*²³; y *Las metáforas teológicas de Marx*²⁴.

16 E. Dussel, *Beyond Philosophy*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 143.

17 Con E. Dussel fueron expulsados también dieciséis profesores de los treinta y dos que componían el Departamento de Filosofía. Del mismo modo, fueron excluidos por la fuerza de las armas la mitad de los estudiantes.

18 E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, EDICOL, 1977.

19 E. Dussel, «En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)», *op. cit.*, pp. 24 y s.

20 La izquierda latinoamericana volverá a Marx, dice Dussel, cuando supere el estado en que quedó después de la caída del muro de Berlín y del derrumbe del «socialismo real». *Ibid.* p. 35, n. 75.

21 E. Dussel, *Una introducción a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.

22 E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.

23 E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»* México, Siglo XXI, 1990.

24 E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, El Verbo Divino, 1992.

A partir de 1989 Dussel inicia una serie de debates con Apel²⁵ que se continuarán durante varios años, diálogos a los que hay que añadir los que mantiene con Ricoeur, con Rorty, con Vattimo y con Habermas. La comunidad formal de diálogo que establece criterios formales para la fundamentación de normas con pretensión de legitimidad intersubjetiva exige como paso previo el establecimiento de una comunidad de vida en donde el explotado, el marginado, el pobre pueda realizarse como ser vivo, y en donde se respete el principio ético material que surge del grito del Otro, de la víctima que reclama el derecho a comer y que me interpela una respuesta –responsabilidad– solidaria con su proceso de liberación.

En 1993 Dussel comienza a redactar su nueva *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*²⁶, donde se reflejan los debates mantenidos durante ese tiempo con la filosofía europea y norteamericana. Ahora son las víctimas de un sistema-mundo injusto las que desde una razón crítica universal y mediante una práctica de liberación construyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica. Esta ética se continúa con su *Hacia una filosofía política crítica*²⁷, obra de transición hacia una política de la liberación, su proyecto actual. Recientemente ha publicado *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*²⁸, en donde se propone de una manera parcial y provisional «de-struir» y exponer una posible historia de la política, la historia de los pueblos, que son los auténticos actores políticos, y una historia de la filosofía política.

2. Arquitectura de la ética

La ética de la liberación dusseliana integra tres dimensiones, que se corresponden, a su vez, con tres aspectos de la racionalidad. En primer lugar, se trata de una *ética material* –de contenido–, que incluye enunciados normativos que tienen pretensión de verdad práctica universal y que se fundamentan en una racionalidad práctica que afirma la necesidad de mantener, desarrollar y reproducir la vida de todo sujeto en comunidad. En este sentido, esta ética pretende superar la insuficiencia abstracta de las éticas meramente formales o procedimentales. Pero, en segundo lugar, se trata también de una *ética* que posee una *dimensión formal*, relacionada con una racionalidad discursiva, que fundamenta enunciados normativos con pretensión de validez intersubjetiva. Por último, la ética ha de incluir una *racionalidad instrumental y estratégica* que analice las condiciones –técnicas, económicas, políticas...– de posibilidad de aplicación real, en una situación concreta determinada, de las acciones encaminadas a realizar las transformaciones necesarias para que se cumpla el principio de racionalidad material. El criterio de validación de esta racionalidad estratégica es la consecución del bien ético.

25 Estos debates fueron promovidos por Raúl Fornet-Betancourt en el marco del programa *Diálogo filosófico Norte-Sur*. Las ponencias presentadas por ambos autores en los diversos encuentros mantenidos están publicadas en E. DUSSEL Y K. O. APEL, *Ética del discurso, ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005.

26 E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

27 E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001.

28 E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

2.1. Dimensión material de la ética

La ética de la liberación, dice Dussel, es una ética de la vida. Por lo tanto, el principio material de toda ética impone la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético dentro de una comunidad de vida. La vida es la condición absoluta y el contenido constituyente de la realidad humana, y está bajo nuestra responsabilidad comunitaria, por lo tanto, tenemos la obligación comunitaria de conservarla. El que actúa éticamente tiene la obligación de producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e históricamente contextualizada y determinada, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad. Se trata, pues, de un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y de universalidad.

Incluir esta dimensión material en la arquitectura de la ética de la liberación permite a Dussel partir en su argumentación ética de enunciados que son al mismo tiempo descriptivos y normativos. El enunciado descriptivo «Juan es un ser humano» lleva implícito el reconocimiento de la obligación de que Juan debe seguir viviendo y que debe luchar contra cualquier sistema económico que le impida comer, que le impida vivir. La argumentación moral que parte de premisas que contienen enunciados de este tipo, es decir, enunciados empíricos que llevan implícito un principio de normatividad, no cometería, a juicio de Dussel, la falacia naturalista. La estrategia argumentativa consiste en apoyarse en las aportaciones de la neurobiología, que nos presenta el sistema cerebral humano como un instrumento afectivo-evaluativo, fundamento material de una inteligencia encarnada, para concluir que nuestra dimensión moral tiene también una base cerebral, que fundamenta a su vez, exigencias normativas con respecto a la necesidad de mantener y reproducir la vida. Por ello, existen enunciados descriptivos que implican una obligación moral, la cual se fundamenta en nuestro peculiar modo de ser vivientes. Podríamos decir, pues, que nuestra corporalidad es la base material de una normatividad original que nos obliga éticamente a vivir y a reproducir la vida, siendo, por tanto, los juicios normativos la otra cara de la moneda de los juicios que describen la realidad del viviente humano.

Por otro lado, al incluir la vida como un principio ético material –«material» como contenido–, la Ética de la Liberación reconoce un principio de verdad –verdad práctica– universal. La vida humana en comunidad es el modo de realidad del ser humano y, por ello, es el criterio de verdad práctica y teórica. La *razón práctico-material* es, pues, la encargada de discernir las mediaciones para desarrollar y reproducir la vida de todo ser humano en comunidad. Pero antes de cualquier tipo de ejercicio de la razón existe, según Dussel, una *racionalidad ético pre-originaria*, por medio de la cual reconozco al Otro –al pobre, al hambriento, a la víctima, al excluido del sistema–, que se me aparece como rostro y que en su inmediatez me interpela cara a cara y me pide que responda de su situación. Cualquier diálogo que establezca con el Otro supone como condición previa necesaria que lo reconozca como igual, que le reconozca la dignidad que tiene como persona. Por lo tanto, antes de cualquier ejercicio de argumentación, el rostro del Otro que no puede vivir me cuestiona la responsabilidad que yo tengo, tanto por acción como por omisión, en el mantenimiento de un sistema-mundo que lo victimiza. Surge así una *racionalidad-ético-crítica*.

2.2. *Dimensión formal de la ética*

Si el principio material de la ética queda fundado en el criterio de verdad práctica, el aspecto formal de la moral, en relación al criterio de verdad formal, funda el principio procedimental de universalidad del consenso moral. Esta dimensión de la moral trata de responder a la pregunta: ¿Qué procedimiento seguir para consensuar una norma moral que pretenda ser válida intersubjetivamente? La norma básica de la moral formal tiene como función ética fundamentar y aplicar en concreto las normas, las decisiones, los enunciados normativos de la ética material para que adquieran validez comunitaria universal. Pero esta validez formal hay que distinguirla de la verdad práctica: sin referencia a la verdad no cabe consenso intersubjetivo, pero sin éste, la norma no adquiere validez. Según Dussel, el desarrollo y el mantenimiento de la vida de cada sujeto humano es principalmente el contenido de verdad del acto mismo de la argumentación y no sólo la condición necesaria de la posibilidad de la ésta, como diría Apel. No vivimos para argumentar, argumentamos para vivir. La verdad hace referencia de alguna manera a una realidad compartida con otros en una comunidad de vida, mientras que la pretensión de validez apunta a la aceptabilidad por los otros participantes de la comunidad de lo tenido por verdadero.

Dussel valora positivamente la elaboración que la ética del discurso ha realizado de las condiciones de pretensión de validez universal de los enunciados, pero le critica el haberse quedado en un nivel meramente formal o consensual de verdad, prescindiendo de la dimensión material del principio de verdad. Por ello, la ética de Dussel propone articular el criterio de validez moral intersubjetivo con el criterio de verdad práctica. El reconocimiento del sujeto ético como igual, de cuya vida soy responsable, es un momento de la razón práctica y debe ser previo al uso de la razón discursiva. El reconocimiento del otro como igual es el que funda la exigencia moral de argumentar para llegar a una norma que tenga validez intersubjetiva. Antes de toda argumentación es preciso reconocer al Otro excluido como tal, el cual, como pobre, como hambriento, como víctima irrumpe en la comunidad real de comunicación interpelando, lo que constituye su primer acto de habla: tengo hambre, y por ello te interpele por el acto de justicia que debiste hacer conmigo y no lo hiciste, te interpele por el alimento que debiste darme. El sujeto humano que argumenta, como miembro de una comunidad de comunicación, es responsable de su argumento como medio para reproducir y desarrollar su vida respetando a los demás sujetos como iguales (verdad material); mientras que el sujeto afectado por lo que se argumenta es responsable también de su argumentación, mediante la cual ha de pretender alcanzar validez intersubjetiva (validez formal). El argumentar no es, pues, el acto de habla que fundamenta trascendentalmente la igualdad, sino que es el reconocimiento del otro como igual y el deber de mantener y reproducir la vida humana de cualquier sujeto lo que me impone el deber moral de argumentar. El principio moral de validez se ocupa de las normas procedimentales de aplicación de los contenidos éticos, y no de la fundamentación teórica de éstos.

Una de las críticas que Dussel hace a la ética del discurso es que, por ser meramente formal, excluye una teoría económica crítica, lo cual contribuye a consolidar el sistema económico vigente. La ética del discurso, dice Dussel pensando sobre todo en Habermas, cuando se enfrenta al «capitalismo tardío» es incapaz de criticarlo en cuanto capitalismo; no propone una «eticidad post-convencional crítica» sino una «post-convencionalidad

meramente formal» que se integra en el sistema hegemónico del Norte sin cuestionar su responsabilidad en la creación de víctimas y excluidos.

Aun reconociendo la existencia de numerosos puntos en común entre la ética del discurso y la ética de la liberación, y afirmando que se trata de éticas que pueden y deben articularse en una propuesta integrada, sin embargo hay que reconocer diferencias de énfasis o de sensibilidades, que responden más bien a los diferentes contextos concretos desde donde se hace cada una de estas éticas. Quizá son estas diferencias las que explican la distinción que Dussel establece entre la *emancipación*, promovida por la ética del discurso, y la *liberación*, con la que la ética dusseliana está comprometida. La emancipación se sitúa principalmente en una dimensión cognitiva y en el nivel de la comunidad de comunicación, haciendo referencia, principalmente, a la racionalidad, a la ciencia y a la Ilustración. Así, siempre según la lectura de Dussel, para Apel la emancipación consiste en la realización, en la comunidad real de comunicación, de una libertad sin dominación, propia de la comunidad ideal de comunicación, es decir, en la eliminación de la alienación, la cual se produce, principalmente, en el ámbito del conocimiento, de la ciencia y de la argumentación²⁹. La *praxis liberadora*, por otro lado, incluye el momento de la *praxis emancipadora*, pero va más allá, pues es una respuesta a la exigencia ética del hambre del Otro, del pobre y, por ello, articula las exigencias éticas, políticas y económicas de la lucha contra la miseria. En esta articulación sigue siendo importante, según Dussel, la aportación de Marx, cuyos textos estudia directamente³⁰. La *liberación* es un proceso cuyo sujeto es el pobre, el oprimido, y consiste en la construcción de una comunidad de comunicación y de vida históricamente posible más justa, más racional. Y, aunque la liberación no se identifica con la revolución, no puede ésta ser descartada a priori, siendo la frónesis quien tiene que decidir cuándo y cómo es necesaria: «Más allá del «democratismo politicista», se deberá buscar en los caminos alternativos (y frecuentemente revolucionarios, no por deseo subjetivo e individual, sino como exigencia del aprendizaje de una larga y penosa experiencia histórica) de una «democracia-económica verdaderamente social y postcapitalista como la única salida real e histórica para una verdadera liberación latinoamericana»³¹.

2.3. Dimensión estratégico-instrumental de la ética

Los acuerdos conseguidos por medio de la racionalidad comunicativa han de ser evaluados en su factibilidad por la razón instrumental y estratégica, que ha de considerar si esos acuerdos son posibles técnica o económicamente. Se trata del último paso en la fundamentación de la ética, en el que se sintetiza el momento material de la ética con el momento formal de la moral y se logra una unidad real de la eticidad propiamente dicha, la cual se construye en un proceso desde la fundamentación o decisión de la norma hasta la realización factible ética del acto, de la institución, de las estructuras histórico-culturales, etc.

29 K. O. Apel, «La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur», en E. Dussel y K. O. Apel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 130.

30 E. Dussel, «La introducción de la transformación de la filosofía de Apel», en E. Dussel y K. O. Apel, op. cit. p. 123.

31 Ibid. p. 124.

Cuando se pretende realizar o transformar una norma, una institución, un acto o un sistema de eticidad hay que tener en cuenta las condiciones de posibilidad de su realización tanto materiales como formales, técnicas, económicas y políticas. Quien prescinde de considerar estas condiciones pretende un acto imposible, pues ningún proyecto puede realizarse si sólo es movido por un mero voluntarismo, si no es materialmente posible. Pero cuando la razón estratégico-instrumental se convierte en absoluta, prescindiendo de la racionalidad ética originaria y de la racionalidad argumentativo-discursiva, cae en numerosas reducciones y abstracciones fetichistas ya denunciadas por los autores de la primera etapa de la Escuela de Frankfurt³².

Un acto, una institución (conjunto institucional de actos) o un sistema de eticidad (totalidad ético-cultural) son considerados «buenos» cuando integran como sus condiciones de posibilidad y construcción la materialidad ética, la validez formal y la factibilidad ética. Resumiendo, un acto es bueno a) cuando realiza el componente material reproduciendo y desarrollando la vida comunitaria del sujeto, siempre en una cultura dada, b) cuando realiza el componente formal, cumpliendo lo argumentativamente acordado en simetría comunitaria, con pretensión de validez intersubjetiva, y acordado también por la propia conciencia ética responsable, con pretensión de validez personal, y c) cuando realiza el componente de factibilidad, calculando estratégicamente las condiciones empíricas (técnicas, económicas, etc.) a priori de posibilidad del acto, y analizando las posibles consecuencias a posteriori con pretensión de responsabilidad.

Pero hay que tener en cuenta que un acto o un sistema absolutamente bueno es empíricamente imposible pues para poder realizarlo tendría que tener el agente una inteligencia infinita y una capacidad de decisión que funcionara a una velocidad también infinita. Por ello, si el bien es finito, si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en una lucha permanente. Los que se «instalan» en el Poder del «bien» ya son malos, y el bien vigente ya se ha tornado lo no-bueno³³. El bien supremo (un sistema sin víctimas) es una idea regulativa pero empíricamente imposible.

3. Contradiscurso desde la periferia abierto al diálogo intercultural

El principio material de toda ética, a saber, el principio que impone la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad, se realiza en todas las culturas y las mueve a todas a su autorrealización desde dentro, teniendo, por tanto, carácter universal. Este principio hunde sus raíces en la naturaleza corporal, pulsional, simbólico-cultural de todo ser humano. La vida humana no consiste en valores, ni se agota en ninguna cultura concreta, aunque es la fuente última de los valores de todas ellas. Por «vida humana» no entiende Dussel un universal abstracto, «sino la vida concreta, empírica, de cada ser humano, que para vivir necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas –pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que

32 E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, op. cit., p. 270.

33 Ibid. p. 565.

los origina, los ordena en jerarquías de distintas maneras en cada cultura particular—»³⁴. El que actúa éticamente debe reproducir y mantener la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, y desde una concepción cultural, e históricamente concretada de «vida buena», que se comparte teniendo como referencia última a toda la humanidad. Por ello, la pretensión de universalidad de cada cultura indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo o fundamentalismo cultural, que consiste en el intento de imponer al resto de culturas la universalidad que mi propia cultura pretende, antes de haber sido intersubjetivamente probada o aceptada por medio del diálogo racional: «La pretensión sería de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y, materialmente, desde el principio de contenido, de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura produce, reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir. Todo esto lo hizo fracasar el *eurocentrismo de la Modernidad* ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente»³⁵.

La Ética de la Liberación de Dussel subsume crítica y parcialmente planteamientos tanto de las éticas comunitaristas (MacIntyre, Taylor o Walzer), como de las éticas formales, aunque los integra en distintos momentos de su arquitectura. Sobre las segundas ya hemos visto, en el apartado anterior, cómo las integra en el momento formal o procedimental, relacionado con la validez intersubjetiva. A las primeras las incluye en el nivel material, pero las articula en un horizonte que les permite superar su inconmensurabilidad particularista y abrirse a un universalismo material o de contenido, que se funda, en la necesidad de mantener y reproducir toda vida humana en comunidad, principio que va más allá de la conservación de los hipervalores o de la autenticidad de la identidad cultural. El comunitarismo es una reacción frente al racionalismo universalista y formal propio de la Modernidad. La insistencia de los comunitaristas en la necesidad de tener en cuenta en la reflexión ética la historia de las tradiciones culturales, como momento material o de contenido, es aceptado por la ética dusseliana, la cual está seriamente interesada en el reconocimiento de la dignidad de las etnicidades periféricas, desconocidas por las filosofía del «centro hegemónico». Por ello, no es posible, según Dussel, una ética totalmente posconvencional en ningún lugar del mundo, siendo la ética posconvencional de Apel una ética convencionalmente europea, lo mismo que la de Habermas, pues sus planteamientos adquieren su sentido dentro de un sistema de capitalismo «tardío», y son parcialmente eurocéntricos y socialdemócratas³⁶.

Sin embargo, lo que la filosofía de Dussel no acepta de los comunitaristas es la tesis de la inconmensurabilidad de las tradiciones, es decir, la tesis que niega tanto la posibilidad de realizar la crítica de una tradición desde otra tradición diferente, como la posibilidad de la

34 E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit. p. 118.

35 Ibid. p. 164.

36 Ibid. p. 43, nota 4.

traducción entre tradiciones culturales diferentes, ya que cada tradición, dicen ellos, desarrolla su propio punto de vista basado en sus presupuestos idiosincrásicos. Según Dussel, es el principio universal material de respeto a la vida, presente en toda cultura, el que permite un diálogo intercultural a partir de los «propios» momentos de cada cultura, en tanto modos de realizar históricamente el bien ético. Todo debate o conflicto parte de una tradición cultural determinada –como les ocurre igualmente a la ética universalista kantiana o a la ética formal de Apel y Habermas–, pero de esto no se debe deducir, dice Dussel, la imposibilidad del diálogo racional entre tradiciones, conclusión a la que llegan los comunitaristas, ya que «se puede efectuar desde el principio material universal de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad, y dadas las condiciones formales adecuadas, un diálogo entre tradiciones, pueden ser corregidas desde interpelaciones «externas» (es todo el tema de la exterioridad crítica) e «internas» (desde el indicado principio material)»³⁷. Nadie puede obrar sin tener en cuenta una manera concreta cultural lingüística de institucionalizar la obligación ética de conservar la vida humana, pero esta pretensión es universal. Desde este criterio material universal podemos juzgar una cultura desde dentro de sí misma: «La eticidad postconvencional *crítica* de liberación no deja de tomar en cuenta la cultura concreta de los oprimidos y excluidos –de la que parte materialmente–, pero situándose críticamente aun con respecto a la Ética del Discurso en cuanto no crítica. Por ejemplo, cuando la Ética del Discurso enfrenta al «capitalismo tardío» no sabe criticarlo en cuanto capitalismo. No propone una eticidad postconvencional *crítica*, sino una «postconvencionalidad» formal dentro de la hegemonía de la eticidad de la cultura y el sistema del Norte de nuestro planeta sin conciencia explícita de su complicidad»³⁸.

Los comunitaristas subrayan los aspectos materiales del bien ético, el cual tiene que ser situado en una cultura dada, con su historia, con sus concepciones de vida buena y de justicia, pero aunque estas condiciones son necesarias, sin embargo no son suficientes ya que prescinden de las consideraciones formales que hay que tener en cuenta para lograr principios morales con pretensión de validez intersubjetiva. Taylor no muestra, según dice Dussel, cómo cada cultura es un modo de concretar la vida humana en general, ya que sólo considera la particularidad de cada cultura, y no descubre el ámbito universal de la vida humana desde donde todas las culturas son concreciones particulares, conformadas desde dentro por dicho criterio universal material de producir, reproducir y desarrollar la vida humana –de toda la humanidad y siempre– en cuanto tal. La vida humana es la fuente creadora de toda cultura, aunque no se agota en ninguna de ellas.

La afirmación plena y positiva de la propia cultura es imposible sin dos momentos previos: a) el descubrimiento de la opresión y dominación que pesa sobre ella y b) la toma de conciencia refleja sobre el valor de lo propio. Poniendo como ejemplo el relato de Rigoberta Menchú, Dussel señala la necesidad de la toma de conciencia y la valoración de la propia cultura, que en el caso de la indígena guatemalteca ha sido explotada y excluida. Pero la conciencia del valor de la cultura propia debe hacerse críticamente, y desde la dialéctica opresor-oprimido, ya que si se prescinde de esta perspectiva se puede recaer en una onto-

37 Ibid. p. 114.

38 Ibid. p. 200.

logía ambigua, en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora. Rigoberta Menchú comienza su relato³⁹ describiendo las costumbres de su familia, de su cultura, de su pueblo, y continúa tomando conciencia de su situación como miembro de una comunidad explotada y excluida. Esta toma de conciencia alcanzará validez crítica cuando las víctimas constituyan comunidad, se reconozcan como distintos del sistema opresor, y participen simétricamente en los procesos de consecución de acuerdos que les afectan, a los que se llega por medio de la argumentación racional y la solidaridad en el esfuerzo por satisfacer las necesidades que tienen como vivientes humanos. La toma de conciencia de la opresión-exclusión es posible desde la afirmación del propio ser valioso, afirmación que supone el comienzo de una lucha por la liberación con la conciencia crítica de ser víctima. Esta afirmación es el resultado de un proceso dialéctico donde la relación dominador-dominado constituye el horizonte de comprensión. El punto de partida de la ética de la liberación no es la presupuesta comunidad de diálogo, ni una tradición cultural afirmada y analizada desde una hermenéutica ontologista, sino el reconocimiento del Otro en algún aspecto negado y oprimido, cuyo rostro me interpela y me exige una respuesta: «La ética ontológica parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del «nos-otros estamos» parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La ética de la liberación tiene por punto de partida preferencial, sin negar todos los anteriores, la «exterioridad» del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma («estando» concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible, lo cual al ser ignorado lleva a una «ilusión» folklorista)»⁴⁰. La alteridad de las víctimas descalifica como ilegítimo y perverso el sistema material de valores de las culturas responsables del dolor injustamente sufrido por los oprimidos.

Frente a los que defienden la existencia de culturas con mundos de la vida incommunicables, Dussel se propone desarrollar una teoría o filosofía del diálogo —como parte una Filosofía de la Liberación del oprimido, del incomunicado, del excluido, del Otro—, sobre las condiciones de posibilidad de la comunicación intercultural. La Filosofía de la Liberación ha de mostrar las posibilidades de llevar a cabo un diálogo desde la afirmación de la Alteridad, y al mismo tiempo desde la negatividad, desde la imposibilidad de dialogar que tiene el excluido. Dussel comienza su ética haciendo una historia no eurocéntrica de las eticidades, rescatando el contradiscurso no hegemónico, el de la alteridad a la Modernidad. La Filosofía de la Liberación surge de la periferia como contradiscurso con pretensión de mundialidad, pero para ello necesita liberarse del eurocentrismo.

La Modernidad, que, según Dussel comienza el 1492 con la conquista de América, viene caracterizada por el hecho de que Europa se constituye en el centro del sistema mundo y el resto de éste se convierte en marginal. Hasta esta fecha Europa no era el centro de la historia, estaba situada en la periferia de un sistema que tenía como centro el mundo musulmán. Es en el siglo XV cuando surge la experiencia del «ego» europeo («yo conquisto»), que

39 Se trata del relato autobiográfico de Rigoberta Menchú reelaborado por la periodista Elisabeth Burgos, quien lo publicó como libro: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1985.

40 E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, op. cit., p. 417 y s.

constituye a los otros sujetos y pueblos como objetos, que reduce al Otro (indio) a lo Mismo (europeo), al que no descubre, sino que lo *encubre*. La Modernidad comenzó excluyendo de la comunidad de comunicación hegemónica a los Otros, a los oprimidos de las naciones periféricas. Los indios fueron las víctimas del primer holocausto del «mito violento de la Modernidad»: «La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» des-cubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «des-cubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el momento concreto del «origen» de un «mito» de violencia sacrificial muy particular y, al mis-mo tiempo, un proceso de «en-cubrimiento» de lo no-europeo»⁴¹.

La Modernidad tiene un doble sentido: a) por un lado, tiene un carácter emancipatorio, entendida como el esfuerzo realizado para salir de la culpable minoría de edad por medio del ejercicio de una racionalidad crítica, que tiene como finalidad que el ser humano piense por sí mismo; b) pero al mismo tiempo se entiende también como la justificación de una praxis irracional de violencia que ejerce el centro europeo hegemónico, que se autocomprende como superior al resto, con el fin de desarrollar a los pueblos restantes, menos desarrollados, bárbaros y salvajes. Este proceso «civilizador» ha de seguir el mismo camino realizado por Europa hasta llegar a donde se encuentra actualmente, imponiéndose un único modelo de desarrollo científico-tecnológico, político, económico y cultural, lo cual constituye la *falacia desarrollista*. Como el bárbaro es culpable de oponerse a este proceso «educativo» es lícito que el centro hegemónico ejerza la violencia para acabar con la resistencia periférica, quedando justificada, así, la guerra colonial y la dominación de la mayoría de los seres humanos por la minoría. La razón emancipatoria de los defensores de la ética del discurso se puede convertir en la razón liberadora sólo cuando se niegue el mito de la función civilizatoria y de la inocencia de la violencia que Europa ha ejercido con la periferia, y para ello hay que denunciar la falacia desarrollista y superar el eurocentrismo, reconociendo que esta periferia excluida del sistema mundo no está atrasada, sino esclavizada.

Téngase en cuenta que Dussel no niega la razón en sí, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno. La Filosofía de la Liberación asume la crítica que los grandes críticos de la Modernidad -Nietzsche, Adorno, Horkheimer, y, sobre todo Marx, Freud, Levinas- han realizado a la pretensión de ésta de imponer universalmente una razón dominadora, pero se opone, igualmente, al irracionalismo de algunos de ellos, especialmente de Nietzsche y de los posmodernos, en la medida en que éstos defienden la inconmensurabilidad entre discursos y, por ello, la imposibilidad de un diálogo entre tradiciones diferentes que pretenda establecer criterios para una transformación de un sistema que impide a la mayoría de la población vivir. Por ello, piensa Dussel, la crítica de los posmodernos sigue siendo eurocéntrica, ya que defienden cierta irresponsabilidad con respecto a los Otros, que son

41 E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992. Palabras preliminares. Cito por la versión de <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/1492/1492.html>

oprimidos por el sistema vigente, el cual queda incuestionado: «El *we americans*, como expresa Richard Rorty, no es sólo defender el respeto por la incommensurabilidad o incommunicability, sino que es igualmente defender cierta irresponsabilidad con respecto a los Otros que se oprime cruelmente. ¿No sería ese diálogo una de las tareas filosóficas medulares del siglo XXI que ya comienza?»⁴². En este sentido, la propuesta de *filosofía intercultural* que realiza Raúl Fornet-Betancourt consiste en una búsqueda de pistas culturales que permitan que lo que llamamos *filosofía* se manifieste polifónicamente desde el multiverso de las culturas. La filosofía intercultural ni es posmoderna ni contextualista en el sentido de Rorty, ya que uno de sus supuestos es la búsqueda de la universalidad desde el estudio de las filosofías encarnadas comunitaria y culturalmente. Se trataría, como también diría Dussel, de una universalidad des-centralizada –des-eurocentrada, des-occidentalizada– implícita en la diversidad de culturas. Por ello, dice Fornet, la apuesta por las filosofías contextuales «no es en modo alguno renuncia a la universalidad y a la comunicación; pero sí rechazo de una universalidad constituida sobre la base de la diferencia entre lo universal y lo particular y frente a la cual lo particular siempre necesita justificarse porque lo universal se presenta como el orden regulador de la convivencia o expresión de la medida de lo humano. Para la filosofía intercultural esta universalidad *constituida* tiene que ser criticada. Mas su crítica no cuestiona lo universal o la pretensión de universalidad que hay en ella. Lo que realmente se critica es su *constitución* en un *orden* con límites definidos y, por tanto, excluyentes; su proceso de cristalización en las fronteras de un universo cultural determinado, el occidental; y como resultado de ordenamientos estabilizadores y disciplinadores de alternativas propias, como pueden ser la dominante patriarcal o la configuración «burguesa» de la cultura. Se critica, en suma, no lo universal sino las deficiencias en universalidad que conlleva este modelo»⁴³.

La superación de la Modernidad que defiende Dussel no se realiza, pues, desde la irracionalidad de la Posmodernidad, sino desde la Transmodernidad, que, tomando como punto de partida la afirmación de la razón del Otro, de la víctima, critica como irracional la violencia de la Modernidad. Se entiende la Transmodernidad como un proyecto de racionalidad ampliada donde tenga cabida la razón del Otro dentro de una comunidad de comunicación en la que todos los seres humanos puedan participar como iguales, pero donde, al mismo tiempo, se respeten en su alteridad, en su Ser-Otro, respeto que debe quedar garantizado incluso en la comunidad ideal de habla o de comunicación de Habermas y de Apel. El diálogo entre culturas debe partir de este planteamiento y debe estar encaminado no a construir una universalidad abstracta, sino una mundialidad concreta donde todas las culturas puedan contribuir con su riqueza propia a la configuración de una humanidad plural futura: «Hemos pretendido bosquejar la manera de analizar la cuestión para así introducir las condiciones históricas de una teoría del diálogo, que no caiga: 1) en el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador), en el que puede derivar la actual «Escuela de Frankfurt», 2) ni en la irracionalidad, incommunicability o incommensurability del discurso de los postmodernos. La

42 E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit. p. 237.

43 Fornet Betancourt, R., «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», en *Brocar*, 2003, n° 27, pp. 261-273, p. 265.

Filosofía de la Liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alternativa. En nuestro tiempo, como razón que niega el momento irracional del «Mito sacrificial de la Modernidad», para afirmar (subsumido en un proyecto liberador) el momento emancipador racional de la Ilustración y la Modernidad como Transmodernidad»⁴⁴.

El estudio del pensamiento de América Latina y de África es capaz de rescatar el contradiscurso de la alteridad a la Modernidad, y la Filosofía de la Liberación, como transmoderna, se propone superar la razón cínico gestora administradora mundial del capitalismo, como sistema económico, del liberalismo, como sistema político, y del eurocentrismo, como ideología. Se trata de una Transmodernidad como proyecto mundial de liberación y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta de la razón particular eurocentrista al Otro. No se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica y acrítica del pasado; ni de un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, fascistas o populistas; ni de un proyecto post-moderno irracionalista nihilista negador de todo tipo de racionalidad; se trata de un proyecto trans-moderno, que subsume el carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad excluida y, al mismo tiempo, la denuncia por la violencia ejercida, en nombre de una pretendida racionalidad universal, sobre sus víctimas.

Los posmodernos, al criticar al «sujeto moderno», acaban negando todo sujeto o haciéndolo inconmensurable, lo cual impide a las víctimas toda posibilidad de organización intersubjetiva estratégica y exonera al dominador de la obligación de dar cuentas a nadie de su dominación, por lo que no puede ser criticado mediante un argumento racional. Por el contrario, la Filosofía de la Liberación dusseliana afirma la necesidad de reconocer al sujeto ético viviente y comunitario, sobre todo cuando éste se presenta como víctima de un sistema perverso que lo niega, que lo excluye, que le impide vivir y que no le permite participar en condiciones de igualdad en la comunidad de comunicación donde se establecen normas que van a afectarle directamente; la Filosofía de la Liberación reconoce, también, la diversidad intersubjetiva de comunidades culturales, especialmente la de las víctimas, que descubren y luchan por sus nuevos derechos, una diversidad que no niega la universalidad de la razón material y discursiva, sino que la concretiza y la enriquece descubriendo los diversos Otros, «que es necesario saber articularlos «transversalmente» en su riqueza alterativamente (lo que hemos denominado hace años el *momento analéctico* del método dialéctico, que parte de la positividad «dis-tinta», la diversidad alterativa, para encontrar la universalidad en la profundidad de cada diversidad, en la que se refleja la particularidad de la alteridad de los otros sujetos históricos)»⁴⁵.

El proyecto de Trans-modernidad propuesto por Dussel es un proyecto mundial de reconocimiento, de afirmación y de liberación de la Alteridad negada, excluida por la Modernidad europea.

44 E. Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, op. cit. (final del epílogo).

45 E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización*, op. cit. p. 562.